



Désir de liberté, citoyenneté et démocratie - Retour sur la question de l'actualité politique de Machiavel

Marie Gaille

► To cite this version:

Marie Gaille. Désir de liberté, citoyenneté et démocratie - Retour sur la question de l'actualité politique de Machiavel. Astérian, 2015, 13. hal-01308986

HAL Id: hal-01308986

<https://hal.science/hal-01308986>

Submitted on 28 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour citer cet article :

M. Gaille, "Désir de liberté, citoyenneté et démocratie - Retour sur la question de l'actualité politique de Machiavel", *Asterion*, dossier coordonné par M. Goupy et S. Roman, 2015.

Lien internet :

<https://asterion.revues.org/2623>

Désir de liberté, citoyenneté et démocratie
- Retour sur la question de l'actualité politique de Machiavel -¹

Introduction

La pensée de Machiavel a fait l'objet, ces dernières décennies, de nombreuses références dans les réflexions sur les processus de démocratisation, sur la signification et les conditions de la liberté politique ou encore sur la participation civique. L'historien de la pensée politique anglais Q. Skinner, notamment, a lancé, à partir de son exégèse des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, un avertissement aux libéraux, qui se réclament, à tort selon lui, d'une conception exclusivement négative de la liberté, négligeant le caractère essentiel de la participation civique. En France ou en Italie, des philosophes comme M. Abensour, É. Balibar ou T. Negri ont, de façon très différente, fait appel à l'analyse machiavélienne du conflit civil pour mettre en avant le rôle du peuple dans les processus de démocratisation, rapprochant parfois Machiavel et Marx². M. Vatter de son côté a inscrit la pensée de Machiavel dans une filiation avec celle de H. Arendt et a défendu une interprétation de celle-ci fondée sur l'idée d'un commencement continué (ou sans cesse recommencé)³. Selon S. Audier, il existe aussi un « moment machiavélien » français distinct de celui mis en évidence par J. G. A. Pocock, lié à l'idée du conflit civil, mais reprise indépendamment du marxisme par une constellation d'auteurs : M. Merleau-Ponty, R. Aron ou Cl. Lefort⁴.

Ces reprises parfois antagonistes de la pensée de Machiavel ont en commun, à l'exception de celle proposée par É. Balibar, d'avoir insuffisamment pris en compte la

¹ Ce texte a bénéficié des commentaires des participants du *Coloquio Maquiavel – 500 anos de O Principe*, organisé par H. Adverse (Université Fédérale du Minas Gerais, Brésil, 6 juin 2013), du colloque international *Liberty and conflict – Machiavel on politics and power*, organisé par D. Johnston et N. Urbinati sur (Columbia University, États-Unis, 4-6 décembre 2013), *La démocratie à l'épreuve du conflit : pour une lecture critique du libéralisme politique*, et enfin de la journée d'étude organisée par M. Goupy et S. Roman sur (ENS Lyon, France, 29 novembre 2013). Je les en remercie très chaleureusement.

² Pour l'analyse de ces usages, je me permets de renvoyer au chapitre 6 « Le miroir tendu par Machiavel à la démocratie contemporaine » de mon ouvrage : *Liberté et conflit civil, La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Champion, 2004.

³ M. Vatter, *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, 2000.

⁴ J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (1975) tr. de L. Borot, Paris, PUF, Léviathan, 1997 ; S. Audier, *Machiavel, Conflit et liberté*, Paris, Vrin, 2005.

complexité de cette pensée au sujet du conflit civil : chez Machiavel, on rencontre l'exigence d'une pensée de l'ordre (institutionnel), « l'ordine », et du désordre, « disordine ». Elles ont aussi peu commenté une dimension importante de la méditation machiavélienne sur le devenir de la liberté républicaine : son caractère précaire et indéfini⁵. Cette méditation machiavélienne confère au désir de liberté, entendu comme désir de ne pas être dominé et envisagé dans la relation conflictuelle des grands et du peuple, une place tout à fait essentielle dans la dynamique institutionnelle des cités et des royaumes : sa plus ou moins grande présence et son intensité constituent des facteurs majeurs pour rendre compte de la distribution des magistratures et de son évolution, et même de la nature des régimes politiques⁶.

Cette méditation a-t-elle un sens pour la théorie contemporaine de la démocratie, en dépit de la différence entre le régime républicain envisagé par Machiavel et le régime démocratique tel que nous le connaissons ? Rencontre-t-elle, notamment, un écho dans la conception de la démocratie comme « imparfaite », au sens où la liberté n'en finit jamais d'advenir, précaire et fragile⁷ ? Ne serait-elle pas aussi, de façon inattendue, une invitation à relativiser le rôle communément attribué à l'institution de la citoyenneté en lien avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et la signification donnée à « la modernité » politique ?

Ces questions ne reçoivent pas de réponse directe, tant « l'actualité » de Machiavel paraît, à mesure que le temps passe, toujours plus problématique⁸. Parmi les éléments qui contribuent à son inactualité aujourd'hui, on peut souligner le rôle politique joué par la religion aujourd'hui à l'intérieur et au-delà des frontières des États-nations. Loin de fonder, tout au moins d'affermir l'inscription des citoyens dans l'espace civil et le respect des lois, comme c'était le cas dans la république romaine évoquée par Machiavel, la dimension religieuse de la vie humaine se manifeste à travers une multiplicité de confessions, dont les rapports sont plus ou moins ouvertement antagoniques, sur le mode d'un affrontement entre

⁵ Cette dimension a été en revanche soulignée de façon très éclairante dans les travaux de J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini : 'Face à l'état d'urgence : sermons et écrits politiques de Savonarole (1494-1498)', in : *Italie 1494*, Publications de la Sorbonne/ Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 15-39 ; *Le Prince*, tr., prés. et notes, PUF/ Fondements de la politique, 2000.

⁶ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (désormais cité dans l'édition française des *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996) mais aussi *Le Prince*, chap. 5 (désormais cité dans l'édition française : *Le Prince*, tr., prés. et notes de M. Gaille-Nikodimov, Paris, Hachette, Le Livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2000).

⁷ H. van Gusteren, *A Theory of Citizenship, Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998.

⁸ Voir à ce sujet mes deux ouvrages : *Liberté et conflit civil, la politique machiavélienne entre histoire et médecine*, ouvr. cit., et *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris, PUF, 2007.

des « universalismes incompatibles »⁹. Or, si le « religieux » se présente aujourd'hui comme le « point de l'intraduisible », il est impossible de lui faire jouer le rôle que lui assignait Machiavel¹⁰.

Certaines exégèses parmi les plus récentes ont souligné cette inactualité de Machiavel. Comme le souligne S. Audier, le constat du pluralisme semble impliquer que le problème politique principal est moins de reconnaître une place à la désunion, que de la surmonter. De ce fait, l'une des tâches majeures de la pensée politique du XXI^e siècle est selon lui de « déterminer comment, dans des sociétés de plus en plus différenciées et multiculturelles, traversées de surcroît par de fortes tendances individualistes, un accord entre différentes parties peut s'engager, qui aille bien au-delà d'un marchandage intéressé »¹¹. D'autres raisons sont encore avancées pour souligner la faiblesse des théories qui s'appuient sur une prétendue actualité de Machiavel. Selon S. Roman, alors que la guerre était l'horizon permanent de la république machiavélienne, les États contemporains ne sont plus autant menacés dans leur conservation ; en outre, la personnification du pouvoir mise en avant par Machiavel ne peut plus être reprise ; enfin, son projet d'une régulation des mœurs pour favoriser le bien commun paraît historiquement daté¹².

Cet ensemble d'éléments invite, sinon à renoncer à la référence machiavélienne, du moins à déterminer les conditions de sa reprise légitime. Différentes stratégies s'avèrent possibles. S. Roman élabore « un modèle machiavélien de l'entente dans le conflit » pour notre temps, à travers lequel celle-ci peut nourrir de façon effective la théorie contemporaine de la démocratie¹³. Selon lui, il convient de s'inscrire dans une perspective structurée par l'idée d'un « espace public dissensuel », qu'il définit en combinant la pensée de P. Ricoeur relative à l'imaginaire social et la reprise du modèle herméneutique proposé par Cl. Lefort¹⁴. Dans ce cadre, il affirme l'actualité de Machiavel, au prix de certaines modifications, assumées, de sa pensée¹⁵.

La démarche adoptée dans la présente contribution diffère de cette stratégie. Plutôt que d'envisager les « modifications » à apporter à la pensée de Machiavel pour lui conférer une actualité, l'écart qui nous sépare de lui est reconnu et une lecture de son œuvre est

⁹ É. Balibar, *Saeculum - culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012, p. 48.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹¹ S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, ouvr. cit., p. 298.

¹² S. Roman, *Conflit civil et imaginaire social. Une approche néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public dissensuel*, thèse de doctorat en philosophie, soutenue en 2011, p. 131-132.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, p. 510.

proposée comme mise en scène de « ce qui compte » politiquement, quant à la nature de la citoyenneté et de la relation entre celle-ci et le désir de liberté : d'une part le caractère politique des formes d'action extra-institutionnelles, voire insurrectionnelles, et d'autre part l'ambivalence du statut de citoyen au regard de la quête de la liberté.

I. La dramaturgie politique de Machiavel et son écho contemporain

Rappelons les points principaux de la scène politique machiavélienne. Elle entend tout d'abord changer le regard communément porté sur les *tumultes*, « i tumulti ». En effet, dans le chapitre I, 4 des *Discours* où est énoncée la thèse centrale selon laquelle les lois favorables à la liberté résultent de l'opposition des orientations du peuple et des grands, Machiavel présente également ces tumultes comme un élément à part entière de la vie politique de la cité, contre un point de vue qui les assimile à de la simple agitation ou à de la barbarie :

Quiconque, en effet, examine attentivement leur issue ne peut trouver qu'ils ont engendré des exils ou des violences préjudiciables au bien commun, mais au contraire des lois et des institutions utiles à la liberté publique. Mais, si l'on dit que ces procédés étaient extraordinaires et presque sauvages, consistant à entendre sans cesse les cris du peuple contre le sénat, à voir toute la plèbe romaine en tumulte courir par les rues, fermer ses boutiques et même sortir de Rome en masse, toutes choses qui effrayent rien qu'à les lire, je réponds que chaque cité doit fournir au peuple un débouché à son ambition (...) Les aspirations des peuples libres sont rarement pernicieuses à leur liberté. Elles leur sont inspirées par l'oppression qu'ils subissent, ou par la crainte qu'ils en éprouvent¹⁶.

Machiavel ne se borne pas à refuser la vision des « tumultes » comme simple expression de la sauvagerie. On peut en outre lire dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, puis dans *L'Histoire de Florence*, un effort majeur pour discriminer les conflits propices à la liberté et ceux qui contribuent au contraire à la fragiliser. Ce n'est pas là le moindre de ses apports à une théorie politique de la violence. Non seulement il distingue de multiples formes d'expression de l'opposition entre les désirs du peuple et des grands, mais il les réinscrit à chaque fois dans le contexte d'une histoire particulière et dans un moment de celle-ci, et en évalue l'effet sur le devenir de la liberté. L'histoire des cités illustre des contextes plus ou moins propices à des conflits porteurs de liberté – on peut rappeler ici la différence établie entre Rome et Florence. Elle rappelle aussi qu'une cité qui a bénéficié institutionnellement de tels conflits peut voir ceux-ci dégénérer en des oppositions stériles et destructrices – c'est le cas de Rome, qui constitue un paradigme autant négatif que positif de

¹⁶ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, p. 197.

la liberté pour Machiavel.

Par ailleurs, les citoyens envisagés par Machiavel détiennent de façon différenciée une part de pouvoir. C'est le cas dans la république romaine dont Machiavel étudie l'avènement et l'histoire dans les *Discours*, république qu'on qualifie de populaire car le peuple a su se frayer une place aux côtés des grands. C'est aussi le cas de la république de Venise, cette fois-ci aristocratique, à laquelle Rome est comparée :

Ceux qui ont sagement créé une république, parmi les mesures les plus nécessaires qu'ils ont prises, il y eut celle d'établir une garde pour la liberté. Suivant que la garde a été plus ou moins bien placée, la liberté a duré plus ou moins longtemps. Comme, dans toute république, il y a les grands et le peuple, on s'est demandé aux mains de qui il vaut mieux confier cette garde. A Lacédémone et, de notre temps, à Venise, elle a été confiée à la noblesse, mais, chez les Romains, ce fut à la plèbe¹⁷.

Ce qui caractérise enfin ces citoyens est la dimension historique changeante de leur statut institutionnel politique et la précarité de leur liberté. Dans l'analyse qu'en propose Machiavel, cela tient à l'expression relative et variable du désir de liberté. L'évolution institutionnelle d'une république tient en grande partie à l'issue de la confrontation entre le désir des grands et le désir du peuple, issue sans cesse rejouée. Le partage des parts du pouvoir (autrement dit des positions institutionnelles) est d'autant plus important que le désir du peuple *de ne pas être dominé* se manifeste. Machiavel explicite au chapitre I, 5 des *Discours* le fait qu'à ses yeux, un tel désir est un plus sûr gardien de la liberté que celui des grands :

Sans aucun doute, si l'on considère les buts des nobles et du peuple, on constate qu'il y a chez les premiers un grand désir de dominer, et, chez le second, le désir seulement de ne pas être dominé, et, par conséquent, une plus grande volonté de vivre libre. Préposé à la garde de la liberté, le peuple en a donc plus de soin, et, ne pouvant s'en emparer, il empêche que d'autres ne s'en emparent¹⁸.

Malgré la négation qui le caractérise – le désir de *ne pas être dominé*, ce désir exprime une résistance, voire une opposition active et répétée à l'ambition des grands de dominer de façon exclusive les institutions de la cité. C'est un aspect souligné par l'exégèse machiavélienne, et notamment par Cl. Lefort, selon qui la liberté ne fait pas l'objet d'un don chez Machiavel¹⁹. En effet, dans les *Discours*, Rome devient et demeure une république parce que et tant que la plèbe force l'ordre institutionnel établi et contraint le Sénat à des réformes

¹⁷ *Ibid.*, I, 5, p. 198.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cl. Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy/ Agora, 1992 p. 170.

en échange de sa participation à la guerre. Son action s'apparente en ce sens à une effraction de l'ordre institutionnel établi :

La meilleure république – entendons celle dont les institutions ne sont pas vouées à se figer, tout au service d'une préservation d'une oligarchie, celle où il y a 'le plus de vie' – ne donne pas une solution au problème politique. Elle se distingue bien plutôt par un abandon tacite de l'idée de solution, par l'accueil qu'elle fait à la division et, sous l'effet de celle-ci, au changement et, du même coup, par les chances qu'elle offre à l'action²⁰.

Cinq siècles après la rédaction du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, il n'est pas anodin de rencontrer un écho de la tentative de Machiavel pour intégrer à l'espace de la pensée et de l'action politiques des phénomènes assimilés au mieux à de l'agitation, au pire à de la barbarie : le fait est que les « tumultes » n'ont pas encore, aux yeux de tous, droit de cité, en démocratie. L'effort contemporain de pédagogie politique à leur sujet a un air de famille avec la pensée machiavélienne.

Deux publications récentes en France consacrées aux phénomènes de révolte et de désobéissance civile l'illustrent²¹. Les auteurs de ces ouvrages partagent le même souci de montrer que l'expression du désaccord, y compris dans des formes violentes, fait partie de l'histoire normale des démocraties et qu'elle doit être considérée comme un acte politique de façon pleine et entière, au même titre que des actes plus ritualisés, d'ordre institutionnel, tel que le vote. S. Laugier et A. Ogien entendent ainsi « montrer que le recours à la désobéissance civile, aussi modeste soit son impact, est de part en part politique, simplement parce que les actes qui se mènent en son nom visent à mettre au jour cette dimension de la domination qui prend la forme de la dépossession de soi »²².

Cet air de famille avec Machiavel est revendiqué dans l'énoncé balibarien d'un « théorème de Machiavel » qui intègre les « tumultes » non seulement dans la sphère de l'action politique, mais surtout à l'analyse de la dynamique démocratique :

C'est dans la mesure où la lutte des classes (qui forme le noyau ou – à d'autres égards – le modèle d'un ensemble de mouvements sociaux) conduisent la 'communauté' au point de rupture (ou au *bord* de la dissolution) qu'elles contraignent le pouvoir de l'État (et des classes dominantes) à l'invention institutionnelle, à laquelle elles fournissent en retour une matière non pas simplement 'sociale' mais proprement politique. Il en résulte tendanciellement un régime de conflit, instable voire périlleux, mais hors duquel des crises fondamentales ne seraient ni traitées ni reconnues comme telles²³.

C'est dans une certaine proximité avec cette conception de la dynamique démocratique

²⁰ Ibid., p. 175.

²¹ A. Ogien et S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011, 2ème éd. ; F. Brugère, *Faut-il se révolter ?*, Paris, Bayard, 2012.

²² A. Ogien et S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, ouvr. cit., p. 209.

²³ É. Balibar, « Une citoyenneté européenne est-elle possible ? » (1993), *L'Amérique, l'Europe, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte, 2003, p. 127.

que A. Ogien et S. Laugier s'inscrivent, même si leurs sources théoriques sont différentes : en accordant une place prééminente au fait de trouver sa place dans la vie collective en donnant de la voix, en prenant la parole, ils posent que l'affirmation de soi, au risque du désaccord et de l'affrontement, fait partie de la vie politique démocratique et constitue un moteur de son évolution.

En suivant ce fil, on dispose d'un argument pour affirmer *l'actualité* de Machiavel malgré des différences essentielles entre son temps et le nôtre, le régime dans lequel il envisage l'histoire de liberté, la république, et la démocratie telle que nous la connaissons. Cette actualité n'implique pas d'assimiler république et démocratie, de gommer leur différence. Elle se fonde sur la reconnaissance du rôle joué par le désir de liberté dans l'un et l'autre régime et sur la nécessité de reconnaître le rôle des « tumultes » dans la dynamique républicaine comme démocratique.

II. L'ambivalence de la citoyenneté démocratique : la part d'ombre de la scène machiavélienne

À présenter l'actualité de Machiavel en ces termes, on ne retient de sa scène politique que l'association positive entre l'expression du désir de liberté et la conquête d'un droit à participer aux magistratures. De là à considérer que la citoyenneté démocratique constitue la version contemporaine de cette scène, il y a un pas aisément franchi. A-t-on raison d'envisager les choses ainsi ?

On peut en douter. L'analyse de la citoyenneté proposée par l'anthropologue politique américain J. Holston permet d'amorcer un examen critique de cette vision des choses. *Insurgent citizenship – disjunctions of democracy and modernity in Brasil* expose le résultat d'une enquête de vingt ans sur les luttes conduites au Brésil pour l'appropriation de l'espace et la construction de maisons en périphérie urbaine²⁴. L'idée de citoyenneté est au cœur de cette enquête. J. Holston souligne qu'au début des années 1980, lorsqu'il est venu au Brésil, le terme citoyen, « cidadão », lui a paru désigner avant tout une personne quelconque, hors du cercle familial du locuteur. Au fil des années, il a observé une politisation du terme à travers les luttes pour l'appropriation d'un espace urbain périphérique et la légalisation du bâti.

²⁴ J. Holston, *Insurgent citizenship – disjunctions of democracy and modernity in Brasil*, Princeton University Press, 2008.

Cependant, ce terme se caractérise par son ambivalence : la « citoyenneté » est l'un des outils (légal, pacifique) utilisés pour donner un cadre à certains arrangements au sujet des inégalités sociales dans une société donnée. Ces cadres peuvent certes être remis en cause et redéfinis, comme l'attestent les nombreuses « insurrections » démocratiques dans les dernières décennies, mais sans que cette contestation obéisse à un schéma de progression linéaire²⁵.

J. Holston souligne en outre que des droits politiques ont été déniés à certains Brésiliens, de même que l'accès à la propriété, sinon de façon limitée, alors même qu'ils étaient citoyens. De ce fait, la citoyenneté ne lui apparaît pas être *a priori* un outil de lutte contre la discrimination et la ségrégation. C'est la lutte, l'insurrection, la mobilisation collective, qui en fait, le cas échéant, un outil d'émancipation. La conception de la citoyenneté proposée par J. Holston entretient de fortes proximités avec celle d'É. Balibar. Selon ce dernier, en effet, la citoyenneté démocratique est toujours « in the making », à la fois assignation que les États confèrent ou non, et à des degrés divers, aux individus, et toujours en même temps, « procès d'acquisition indéfini » - au cours duquel elle s'étend, soit en incluant de nouveaux groupes jusque-là exclus de la citoyenneté, soit en proposant des droits et devoirs sur de nouveaux aspects de la vie humaine. La démocratie est alors liée à une dynamique précaire de transformation de la figure du citoyen²⁶.

Ce rapprochement entre J. Holston et É. Balibar connaît une limite. Le premier souligne en effet que dans les vingt dernières années, les revendications égalitaires au Brésil ont conduit à d'importantes réformes dans la loi, dans le sens de sa démocratisation. Mais, accompagnées par des manifestations de violence, elles ont aussi miné la démocratie. C'est d'ailleurs le cas dans d'autres régions du monde, la combinaison entre processus démocratique et surgissement de la violence civile n'étant pas propre à l'expérience brésilienne. S'il est erroné d'exclure ces manifestations de violence hors de l'analyse de la démocratisation, d'opposer violence et démocratisation, certaines formes de violence civile minent l'avènement et le maintien de la démocratie. De son point de vue, l'expérience brésilienne suggère non seulement que la citoyenneté a une histoire non cumulative, toujours perturbée²⁷, mais aussi que le droit des citoyens peut être autant l'instrument d'une politique d'égalité et d'émancipation que de discrimination²⁸.

²⁵ *Ibid.*, p. 4.

²⁶ É. Balibar, « Citoyenneté démocratique ou souveraineté du peuple ? Réflexions à propos des débats constitutionnels en Europe », *Droit de cité*, Paris, PUF, Quadrige, 2002 [1998].

²⁷ *Ibid.*, p. 14-15.

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

On retrouve ici, dans le cadre d'une réflexion sur la démocratie, la conception machiavélienne du conflit civil, tout autant source de liberté politique que vecteur de son déclin. Si l'on n'envisage que l'association positive entre l'expression du désir de liberté et la conquête d'un droit à participer aux magistratures, on oublie ou néglige cet élément de la dramaturgie politique de Machiavel. Le réintégrer conduit à reconsidérer la scène machiavélienne différemment, dans son versant positif comme dans son versant négatif, et à insister sur les fragilités des processus de démocratisation, la possibilité toujours présente qu'une démocratie soit mise en cause par cela même qui la fortifie en d'autres circonstances : l'expression tumultueuse du désir de liberté.

III. La modernité politique, une césure relative

On pourrait objecter à J. Holston que la citoyenneté démocratique, depuis la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, échappe en partie à cette part d'ombre de la scène machiavélienne. Grâce à l'articulation entre droits de l'homme et droits du citoyen, la dynamique démocratique n'aurait pas à se reposer exclusivement sur l'expression du désir de liberté. Selon Cl. Lefort, la notion de citoyenneté, telle qu'elle a été élaborée à partir de cette *Déclaration*, implique en effet la possibilité de sa transformation permanente et le questionnement de ses propres limites. Pour lui, cet état des choses signifie qu'à la différence du régime totalitaire, le régime démocratique contient en lui-même le fondement de sa contestation et que son histoire demeure toujours ouverte²⁹. C'est en ce sens qu'il a proposé une critique de la thèse de K. Marx selon laquelle les droits de l'homme ne sont rien d'autres que l'expression du pouvoir politique de la bourgeoisie propriétaire.

É. Balibar a repris cette perspective à son compte, en élaborant « le théorème d'Arendt » d'un « droit aux droits »³⁰, et en affirmant que la « première modernité » - avant et pendant les « révolutions bourgeoises » - marquerait « le moment où l'idée de la 'citoyenneté' a cessé de renvoyer à un statut fermé, privilégié, et pour la première fois dans l'histoire a été mise en relation avec le principe d'un droit universel à la participation politique »³¹.

²⁹ Cl. Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1983, p. 68.

³⁰ É. Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 201 et suiv.

³¹ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *La proposition de l'égaliberté*, ouvr. cit., p. 134.

On perçoit bien l'écart, ténu mais réel, entre cette perspective et la conception de la citoyenneté développée par J. Holston. Sans remettre en cause le rôle des droits de l'homme comme matrice de revendications, la réflexion de ce dernier en relativise la portée, au profit de l'affirmation réitérée du rôle joué par le désir de liberté. L'écho de cette conception à la scène machiavélienne est fort. Chez Machiavel, « qui est citoyen ? », « qui ne l'est pas ? », « jusqu'à quel point chacun l'est ? » sont les questions centrales de son examen de l'histoire de la république romaine. Elles le sont aussi lorsqu'il se penche sur l'histoire de Florence. L'analyse qu'il propose conduit à penser que la citoyenneté ne constitue pas en tant que telle la matrice de la liberté, mais un cadre qui lui est propice ou non, selon la manière et *dans la mesure où s'exprime le désir de liberté* : car avec ou sans statut de membre de la cité, certains de ses habitants s'insurgent contre la distribution des parts de pouvoir, la remettent en cause et à leur tour conquièrent le droit de cité ou une part du pouvoir lorsque leur désir de ne pas être dominé vient à se manifester.

Dans cette perspective, la transformation de la citoyenneté tient aujourd'hui, y compris en démocratie, avant tout à ce désir que l'importance accordée à la matrice juridique des droits de l'homme tend à nous faire oublier : les droits de l'homme comme matrice de revendications ne suffisent pas, même en tant qu' « expérience commune et identique de la citoyenneté »³². Corrélativement, le cœur de l'actualité machiavélienne réside dans le rappel constant d'une nécessaire attention à ce désir, aux conditions grâce auxquels ce désir de liberté s'anime et s'exprime. Cette question est tout aussi épineuse que celle énoncée par *La Boétie* sur les sources mystérieuses de la servitude volontaire.

L'expérience historique illustre le fait que les droits de l'homme, en tant que matrice des droits des citoyens, ne constituent pas les conditions nécessaires et suffisantes pour voir progresser la liberté politique. De cela, nous avons aujourd'hui, en France et ailleurs, l'illustration préoccupante, par exemple dans le champ de la démocratie sociale, lorsque les citoyens se détournent des aides auxquelles ils ont droit : malgré ces droits, ils disparaissent pour ainsi dire de l'espace social et politique, et renoncent à participer sous quelque forme que ce soit à la vie de la cité, y compris à travers l'exercice du droit de vote³³. En ce sens, la « première modernité » introduit en fin de compte une césure relative dans l'histoire de la citoyenneté et de sa relation à la liberté politique.

³² S. Roman, *Conflit civil et imaginaire social. Une approche néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public dissensuel*, ouvr. cit., p. 510.

³³ Voir le dossier « La pauvreté perdue de vue », *Esprit*, **numéro**, octobre 2012.

Il y a une raison supplémentaire de relativiser cette césure introduite par la « première modernité ». *Le Prince* comme les *Discours* et *L'Histoire de Florence* donnent à voir une grande diversité de statuts de citoyens et au sein de chacun, des différences et des inégalités instituées. On pourrait estimer de prime abord qu'une telle caractérisation de la citoyenneté dans la pensée machiavélienne va de soi, alors que le régime démocratique constituerait précisément l'espace institutionnel dans lequel de telles différences et inégalités s'effacent. La « première modernité » serait, précisément, ce moment où l'idée de citoyenneté a cessé de renvoyer à un statut fermé.

Or, il n'est pas certain que ces différences et ces inégalités appartiennent au passé. De façon ponctuelle, l'étude de J. Holston montre qu'il n'en est rien : l'enjeu qu'est l'occupation des sols en périphérie urbaine met à jour des inégalités inhérentes à la citoyenneté brésilienne. La lutte menée à son sujet devient autant une lutte pour devenir un citoyen à part égale et ce faisant, pour modifier la conception même de la citoyenneté brésilienne. En généralisant son propos, J. Holston tire de son terrain la conclusion selon laquelle la citoyenneté, même démocratique, recèle des différences. Dans cette perspective, toute théorie de la démocratie devrait élaborer une pensée critique des « cadres qui encadrent les formes de la participation », afin de mettre en évidence « les angles morts de la citoyenneté » démocratique qui sans cesse se recomposent³⁴. Ce propos s'inscrit dans le sillage de l'analyse d'É. Balibar, selon laquelle « le principe d'un droit universel à la participation politique » n'a pas empêché que la citoyenneté « demeure associée à la perpétuation de vieilles exclusions, et, ce qui est peut-être encore plus significatif, au surgissement de nouveaux principes d'exclusions, en un sens encore plus profondément enracinés que les précédents dans un 'essentialisme' anthropologique »³⁵. L'État « 'fait' ou 'refait' la nature humaine »³⁶.

La thèse d'É. Balibar a ceci de spécifique qu'elle module historiquement cette relation de la citoyenneté à la différence anthropologique. En effet, selon lui, il faut distinguer une citoyenneté pré-moderne, pour laquelle les différences anthropologiques restreignent l'accès à la citoyenneté, de la citoyenneté moderne qui concerne, en puissance, tout homme. Selon lui, cette forme moderne de citoyenneté est aussi marquée par des exclusions fondées sur des différences anthropologiques, mais elles ont ceci de particulier par rapport aux exclusions de type pré-moderne « qu'on ne peut ni les éluder (ou en nier la réalité), ni les fixer des façon

³⁴ G. Le Blanc, *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris, Bayard, 2011, p. 85 et p. 76 pour les citations.

³⁵ É. Balibar, « Nouvelles réflexions sur l'égaliberté », *La proposition de l'égaliberté*, ouvr. cit. p. 134 et suiv.

³⁶ *Ibid.*, p. 148.

stable, univoque ou incontestable »³⁷.

Cependant, la pensée de Machiavel ne se laisse pas appréhender à travers cette distinction entre citoyenneté pré-moderne et citoyenneté moderne, ou alors il faut faire basculer sa pensée dans la modernité, au risque de la distorsion historique et de l'anachronisme. En effet, malgré divers énoncés, notamment dans *Le Prince*, sur l'incapacité du grand nombre à « voir » ce qu'il est en réellement et la facilité avec laquelle il est possible de le tromper, Machiavel ne reprend pas à son compte l'idée de différences qui rendraient certains inaptes à gouverner. Il exprime d'ailleurs à cet égard un désaccord avec son contemporain et correspondant Fr. Guichardin, dont le *Dialogue sur la manière de régir Florence* rejette l'idée d'une participation du peuple aux magistratures, sinon sur le mode mineur et symbolique : le peuple manque de discernement. Il est comme les médecins peu expérimentés qui « appliquent sur la tête des onguents qui ne sont propres qu'à soigner l'estomac »³⁸. À cela s'ajoute le fait que le peuple serait en majeure partie composé d'« incapables », qu'il est ignorant de la vie des autres et partant qu'il ne peut prétendre à participer aux magistratures. Par contraste, l'analyse que Machiavel propose de l'« *opinione universale* » au chapitre I, 58 des *Discours sur la première décade de Tite-Live* fonde la possibilité pour le peuple de participer au gouvernement. Le peuple apparaît apte à gouverner et susceptible de revendiquer pour elle une part des magistratures. La pensée machiavélienne invite également à élaborer la critique des distinctions fixistes et naturalisées entre telle ou telle catégorie d'hommes. Elle appelle à plusieurs reprises à une conversion du regard – par exemple dans les *Discours*, I, 4, ou à travers la relation de l'épisode des Ciompi dans *L'Histoire de Florence*.

Cette analyse invite donc de nouveau à relativiser la césure introduite par la modernité politique, et à mettre l'accent sur la critique des rapports de domination, qui révèle combien « l'incapacité » supposée de certains à gouverner est une « nature » imposée à la faveur d'un rapport de pouvoir inégal. C'est un point que Cl. Lefort avait déjà souligné, indiquant combien Machiavel incitait à la méfiance à l'égard de l'idéologie³⁹. Il vaut pour la république machiavélienne comme pour la démocratie contemporaine. Les droits de l'homme ne constituent pas, pour cette raison également, la condition nécessaire et suffisante d'une remise en cause des frontières anthropologiques de la citoyenneté. Mais la citoyenneté

³⁷ É. Balibar, *Saeculum*, ouvr. cit., p. 80.

³⁸ F. Guichardin, *Dialogue sur la façon de régir Florence*, I, tr. de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, Paris, PUF, 1997, I, p. 156.

³⁹ Cl. Lefort, dans N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, tr. de T. Giraudet, Paris, Champs Flammarion, 1985, p. 19.

républicaine comme démocratique se nourrit de façon fondamentale du désir de liberté lorsqu'il conteste les différences anthropologiques, les inégalités juridiques et les exclusions statutaires qui reposent sur elles.

Conclusion

Cette contribution a cherché à montrer l'apport de la pensée de Machiavel à la théorie contemporaine de la démocratie. La démarche adoptée consistait à prendre acte de la distance temporelle, géopolitique, conceptuelle, qui nous sépare de lui, puis à se positionner en spectateur de sa dramaturgie politique, afin de relever les points saillants de sa réflexion. Cette démarche se singularisait aussi par son objectif : elle ne visait pas à « tirer des leçons » positives de cette pensée ou à transposer à la démocratie le propos machiavélien sur la liberté républicaine, mais à formuler les interrogations suscitées par l'œuvre de Machiavel à l'adresse de la théorie contemporaine sur la démocratie et de son histoire.

Fruit inattendu de cette lecture, un certain nombre d'évidences sur la citoyenneté démocratique sont battues en brèche. Machiavel paraît difficilement « situable » si on aborde son œuvre à partir de la distinction entre deux âges politiques, pré-moderne et moderne. Il nous invite plutôt à nuancer la conviction d'un caractère exceptionnel de la citoyenneté démocratique en lien avec les droits de l'homme. Cette nuance est formulée au profit de l'importance conférée au désir de liberté, dont l'expression joue un rôle moteur dans la dynamique institutionnelle des cités, la re-distribution des parts de magistratures, l'acquisition du droit de cité, l'extension des droits et des pouvoirs attachés au statut de citoyen. Sans ce désir, nous dit Machiavel, les républiques se figent dans une distribution des parts de magistratures au profit des grands et laissent libre cours à l'expression de leur désir de dominer. Lorsque ce désir est présent, aucune conquête n'est sûre :

Dans les républiques, il y a plus de vie, plus de haine, plus de désir de vengeance ; la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse pas, ni ne peut les laisser se reposer, de telle sorte que la voie la plus sûre est de les anéantir, ou d'y habiter⁴⁰.

Cette importance conférée au désir de liberté ne fait pas de Machiavel un démocrate avant l'heure⁴¹. Mais elle est le signe qu'il partage avec certains théoriciens contemporains de

⁴⁰ N. Machiavel, *Le Prince*, chap. 5, ouvr. cit., p. 75.

⁴¹ La question d'une pensée *démocratique avant l'heure* a également été posée au sujet des *Levellers*. Si l'on suit l'analyse de C. B. Macpherson, cependant, elle n'a pas lieu d'être à leur propos car leur valorisation de la liberté est avant tout liée au primat qu'ils accordent à la question de la propriété. Voir son ouvrage *The Political Theory of Possessive individualism – Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 2011, 1^{ère} éd. : 1962 (Chapitre III, « The

la démocratie une même question, qui traverse les époques et vaut pour différentes formes de régime politique : celle des conditions d'épanouissement et d'expression du désir de liberté⁴². Quelle importance les individus accordent-ils aujourd'hui à ce désir ? Que font aujourd'hui les institutions démocratiques pour le nourrir ? Comment acteurs et penseurs de la vie démocratique considèrent l'expression de celui-ci, y compris dans ses formes désordonnées, chaotiques et conflictuelles, y compris lorsqu'elles se déploient aux marges des institutions, contestent les droits et les formes de participation considérées comme légitimes ? Telles sont les questions qu'invite à se poser Machiavel. Compte tenu de l'importance acquise aujourd'hui par l'idée de la participation des citoyens dans la théorie de la démocratie, mais aussi dans l'action publique⁴³, on peut en particulier les adresser aux théoriciens et acteurs de la démocratie participative.

Si l'on peut ainsi affirmer l'actualité de Machiavel pour la théorie contemporaine de la démocratie, il est nécessaire de prolonger cette analyse sur les conditions d'épanouissement et d'expression du désir de liberté dans une double direction : la première, qu'il ne pouvait entrevoir, est celle d'un examen de la portée de cette actualité dans un monde globalisé ; la seconde réside dans l'articulation que les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et *L'Histoire de Florence* ont abordée à diverses reprises sans thématiser de façon systématique : celle qui relie ce désir de liberté aux formes de vie économique d'une société.

Marie Gaille, philosophe, directrice de recherches, SPHERE (CNRS-Université Paris Diderot)

Levellers : Franchise and freedom » : « The Levellers have generally been regarded as radical democrats, the first democrats in English political theory. We may now suggest that they ought rather to be considered radical liberals than radical democrats. For they put freedom first, and made freedom a function of proprietorship. The Levellers ought to be remembered as much for their assertion of a natural right to property in goods and estate as for anything else », p. 158).

⁴² A. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1970 ; A. Sen, « Well-being, agency and freedom », *Journal of Philosophy*, 1985, 82, pp. 169–221 ; A. Appadurai, « The capacity to aspire: culture and the terms of recognition », *Culture and Public Action*, V. Rao V et M. Walton (éds.), Palo Alto, Stanford University Press, 2004.

⁴³ L. Blondiaux et Y. Sintomer Y, « L'impératif délibératif », *Politix*, 15, 2002, p. 17–35 ; A. Fung et E. Wright, *Deepening Democracy*, New York, Verso, 2003 ; M.-H. Bacqué, H. Rey et Y. Sintomer (éds.), *Gestion de proximité et démocratie participative : une perspective comparatiste*, Paris, La Découverte, 2005 ; V. Borghi, « Tra cittadini e istituzioni. Riflessioni sull'introduzione di dispositivi partecipativi nelle pratiche istituzionali locali », *La Rivista delle Politiche Sociali*, 2006, 2, pp. 147–82 ; L. Bifulco, « Citizen participation, agency, and voice », *European Journal of Social Theory*, 16, 2013, p. 174–187.